

## Laval théologique et philosophique



# Emmanuel Kant : la liberté comme droit de l'homme et l'« idée » de république

Lionel Ponton

Volume 45, numéro 3, octobre 1989

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400478ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400478ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Ponton, L. (1989). Emmanuel Kant : la liberté comme droit de l'homme et l'« idée » de république. *Laval théologique et philosophique*, 45(3), 361–378. <https://doi.org/10.7202/400478ar>

# EMMANUEL KANT : LA LIBERTÉ COMME DROIT DE L'HOMME ET L'« IDÉE » DE RÉPUBLIQUE

Lionel PONTON

**RÉSUMÉ.** — Tributaire de l'*Aufklärung* et contemporain de la Révolution française, Kant est le premier grand défenseur de la liberté qui consiste « à faire un usage public de sa raison dans tous les domaines » et le premier à formuler, à l'adresse des rois, ce qu'il considère comme « le devoir moral » de tendre vers la constitution républicaine, la seule qui soit parfaitement conforme aux droits de l'homme. S'il qualifie ceux-ci « d'attributs indissociables de l'essence des citoyens », il ne les associe pas toujours aux droits strictement politiques. Même dans la constitution républicaine selon la lettre, seuls les citoyens dits actifs ont droit de vote et peuvent accéder aux responsabilités publiques. Quand les rois autocrates gouvernent « selon la méthode républicaine », ce que Kant juge acceptable faute de mieux, le peuple n'a pas à donner son consentement à la législation et il n'a pas droit de vote. C'est par son insistance sur la notion d'humanité et sur la « vocation des hommes à s'entretenir des problèmes humains » que Kant échappe à la réputation qu'on lui a faite d'être un théoricien libéral modéré et le promoteur d'un droit anhistorique.

DANS le manifeste qu'il a publié en 1842 dans la *Rheinische Zeitung*<sup>1</sup> contre Hugo, le principal représentant de l'École historique du droit, Marx soutient qu'on peut, très justement, considérer la philosophie politique de Kant comme la théorie allemande de la Révolution française. Selon lui, Kant serait l'interprète de l'esprit nouveau qui s'est affirmé à Paris par le rejet brutal des formes sociales anciennes qui s'efforçaient de le contenir. Dans *L'idéologie allemande*, Marx est aussi très clair sur ce point : c'est chez Kant que se retrouve la forme caractéristique que le libéralisme français, « fondé sur de réels intérêts de classe », a prise en Allemagne où

1. Karl MARX, *Le manifeste philosophique de l'École historique du droit*, in *Œuvres III*, Philosophie, Bibliothèque de la Pléiade, p. 224.

ces réels intérêts de classe n'existaient pas encore. Kant a simplement isolé les expressions théoriques de ces intérêts et en a fait de pures déterminations de la volonté libre, des concepts, des postulats moraux. Ainsi il a atténué le caractère énergique du libéralisme des bourgeois français dont le mercantilisme « infâme » devait être une des causes de la Terreur<sup>2</sup>.

Les historiens ne s'entendent pas sur le lien qui rattache la philosophie politique de Kant à la Révolution française. Pour Éric Weil, c'est la philosophie kantienne elle-même, centrée sur la liberté et la personne, qui appelle une étude en profondeur de la politique :

Ce n'est pas la réflexion politique qui détermine la philosophie kantienne, c'est cette philosophie qui conduit, non aux *problèmes politiques*, mais au *problème de la politique*<sup>3</sup>.

Georges Vlachos exprime un avis opposé. Le problème des droits inviolables et inaliénables de l'homme et celui du droit public n'ont été posés à l'esprit de Kant avec toute leur acuité « qu'à partir d'un moment assez avancé de sa vie, qui coïncide avec l'avènement de la Révolution française » :

Il semble bien, dès lors, que la doctrine kantienne des « droits inaliénables » constitue une extension plutôt qu'une application pure et simple de l'idée personnaliste ; elle est révélatrice elle-même des pénibles efforts que l'auteur de la *Critique* a déployés durant cette dernière phase de sa pensée, afin de rapprocher les idées de la Révolution française de son propre système philosophique du droit et de l'État<sup>4</sup>.

Une enquête de caractère chronologique s'impose donc. De l'*Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* (1784) à *Vers la paix perpétuelle* (1795) et *Le conflit des facultés* (1798), un clivage se creuse : des droits de l'humanité on passe abruptement aux « attributs juridiques indissociables de l'essence des citoyens », et de la constitution civile parfaitement juste à la république « pure », la seule constitution conforme au droit parce qu'elle seule prend la liberté comme principe et condition de toute contrainte nécessaire. Dans ses *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Hannah Arendt constate que l'intérêt de Kant pour les problèmes strictement constitutionnels apparaît dans les dernières années de sa vie et est certainement postérieur au déclenchement de la Révolution française :

À partir de ce moment, son intérêt ne se porte plus exclusivement sur le particulier, l'histoire, la sociabilité humaine. À son centre se retrouve ce qu'aujourd'hui nous appelons le droit constitutionnel — la façon dont un corps politique doit être organisé et constitué, le concept de « république », i.e. le gouvernement constitutionnel, la question des relations internationales, etc. C'est précisément ce problème de l'organisation d'un peuple en État, de la constitution de l'État, de la *fondation* du commonwealth, et tous les problèmes

2. MARX, *L'idéologie allemande*, in *Œuvres III*, Philosophie, Bibliothèque de la Pléiade, p. 1163.

3. ÉRIC WEIL, *Problèmes kantien*s, Paris, 1970, p. 111.

4. Georges VLACHOS, *La pensée politique de Kant*, Paris, 1962, pp. 367-368.

légaux juridiques associés à ces questions qui l'ont préoccupé constamment durant ses dernières années<sup>5</sup>.

Hannah Arendt interprète d'une manière brillante l'article d'Eric Weil dont nous avons cité un extrait plus haut. Comme Kant ne croit pas que la vie politique soit la condition du développement de la vie théorétique, la philosophie politique ne constitue pas pour lui « une affaire urgente », elle n'est pas, à ses yeux, « une préoccupation pour les philosophes »<sup>6</sup>. Elle est plutôt, avec l'histoire, un *problème* philosophique, « agissant dans, et sur, la totalité de la pensée »<sup>7</sup>. La philosophie politique de Kant n'est pas pour cela dépourvue de tout rapport avec l'actualité, surtout française. Hannah Arendt note que Sieyès, l'auteur de *Qu'est-ce que le Tiers État ?*, le fondateur du club des Jacobins, un des membres importants de l'Assemblée constituante et de la première Assemblée nationale, plus tard président de la Convention, connaissait et admirait les travaux de Kant. Un ami de Sieyès, Charles Theremin, de Memel, aurait même écrit à Kant pour l'informer du projet de Sieyès d'introduire sa philosophie en France comme « un complément de la Révolution »<sup>8</sup>. Dans un article qui a paru dans le *Berliner Monatsschrift* en décembre 1793, « Nachtrag zu dem Rasonnement des Herrn Prof. Kant über das Verhältnis Zwischen Theorie und Praxis », Friedrich Gentz considère déjà Kant comme le théoricien de la Révolution française.

## I. LES ÉCRITS ANTÉRIEURS À 1789

Les écrits de Kant antérieurs à la Révolution française amorcent des développements qui seront repris et complétés dans les écrits postérieurs à 1789 qu'on qualifie de « politiques ». Parmi les principaux thèmes abordés on trouve, dans l'*Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique* de 1784, la liberté civile, la liberté religieuse, la diffusion des lumières, les progrès de l'instruction, la constitution civile parfaitement *juste* et la paix incarnée dans « un corps politique futur dont le monde jusqu'ici n'a pas montré d'exemple ». Le point de vue sous lequel ces thèmes sont présentés est remarquable : le bien de l'État est toujours invoqué. Ainsi, les libertés contribuent à la vitalité intérieure de l'État et à son prestige international. D'une

5. Hannah ARENDT, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, 1982, pp. 15-16. Dans une note à la *Critique de la faculté de juger* (1790), Kant, selon Hannah Arendt, ferait allusion à la Révolution américaine : « Ainsi a-t-on, lors de la transformation intégrale récemment entreprise d'un grand peuple en un État, utilisé très fréquemment le mot d'*organisation* de façon très appropriée pour l'institution des magistratures, etc., et même du corps entier de l'État. Car chaque membre ne doit pas seulement, dans un tel tout, être moyen, mais aussi en même temps fin, et en participant à la possibilité du tout, il doit à son tour, selon sa place et sa fonction, être déterminé par l'Idée du Tout », pp. 1166-1167. Il est plus probable que Kant fait allusion dans cette note à la Révolution française, que, dans *Le conflit des facultés*, il caractérise comme le passage de l'État mécanique à l'État organique.

6. *Ibid.*, p. 29.

7. WEIL, *op. cit.*, pp. 140-141.

8. ARENDT, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, 1982, pp. 44-45 ; Paul BASTID, *Sieyès et sa pensée*, Paris, 1970, p. 566. Dans la préface à la troisième édition de *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793* (Paris, 1988), A. PHILONENKO se reproche « de ne pas avoir mieux approfondi les relations de Kant et de Sieyès », p. I.

manière surprenante, Kant met en garde les dirigeants politiques contre les interventions inutilement restrictives dans le domaine de l'industrie et des affaires. Selon lui, il n'y a guère à attendre de telles pratiques que la stagnation économique et l'affaiblissement de l'État dans ses rapports avec l'étranger. Ouvertement, Kant associe les thèses du libéralisme naissant à l'idéal des lumières :

Aujourd'hui, les États entretiennent des relations mutuelles qui supposent tant d'artifices qu'aucun ne peut relâcher sa culture intérieure sans perdre de sa puissance et de son influence par rapport aux autres... Bien plus, il ne peut plus guère aujourd'hui être porté atteinte à la liberté civile sans qu'on en sente le préjudice dans toute l'activité du pays, surtout dans le commerce, et cela rend sensible l'affaiblissement des forces de l'État dans ses relations extérieures. Si l'on empêche le citoyen de chercher son bien-être de toutes les façons qui lui plaisent, pourvu seulement qu'elles puissent s'accorder avec la liberté des autres, on entrave le dynamisme de l'activité générale du pays et par là, à nouveau, les forces du tout<sup>9</sup>.

Kant se réjouit que la liberté des personnes « dans leurs faits et gestes » soit « de moins en moins restreinte » et que la liberté de religion soit « universellement reconnue ». Il souhaite que l'instruction privée, à défaut de l'instruction publique, puisse se développer librement : en ne brimant pas les efforts des particuliers sur ce point, les gouvernants « iront dans le sens de leur propre intérêt ». Les grands objectifs politiques demeurent cependant autant de problèmes que la nature et l'humanité doivent résoudre, ainsi celui d'une constitution civile où, sous des lois extérieures, la liberté serait liée à un pouvoir « irrésistible », et celui d'un État cosmopolitique universel, que préparent déjà, de loin, les États particuliers en cherchant, à cause de leur nouvelle interdépendance économique, à mettre fin à leurs conflits par le recours à l'arbitrage<sup>10</sup>. L'opuscule *Réponse à la question : qu'est-ce que les Lumières ?* proclame hautement la devise des Lumières : « Aie le courage de te servir de ton propre entendement ». Aucune révolution ne peut amener la réforme de la manière de penser : « Or, pour ces lumières, il n'est rien requis d'autre que la *liberté* ; et à vrai dire la liberté la plus inoffensive de tout ce qui peut porter ce nom, à savoir celle de faire un *usage public* de sa raison dans tous les domaines »<sup>11</sup>. L'usage public de la raison doit être libre car seul il permet la diffusion des lumières. Kant se porte à la défense non de la liberté de philosopher mais de la liberté d'écrire et de parler. L'usage public de la raison est celui « qu'on en fait comme *savant* devant l'ensemble du public *qui lit* »<sup>12</sup>. Il ne faut pas confondre la liberté du savant que réclame Kant dans cet opuscule avec la liberté individuelle de se former une opinion et de tenter d'en persuader les autres. Selon Hannah Arendt, la liberté dont parle ici Kant est « politique » et il la revendique, non pour le citoyen, mais pour le savant qui, à ce titre, a la capacité et l'obligation de

9. *Idee d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, trad. Jean-Michel Muglioni, Paris, 1988, p. 23.

10. *Ibid.*, p. 24.

11. *Réponse à la question : qu'est-ce que « les lumières » ?* in Kant, *La philosophie de l'histoire*, trad. Stéphane Piobetta, Paris, 1947, p. 48.

12. *Ibid.*, p. 48.

s'adresser à un public de lecteurs<sup>13</sup>. Autant l'obéissance s'impose dans le cas d'un usage privé de la raison (le prêtre et le soldat, chacun dans leur ministère, doivent obéir) autant la liberté va de soi dans le cas du savant qui a le devoir de faire connaître ses recherches et d'engager à leur sujet un débat public. À cet égard, la pensée, qu'on considère comme « un dialogue avec soi-même » et qui suppose la solitude, serait incomplète si ce qui est pensé n'était pas l'objet d'une communication et d'une mise à l'épreuve. Hannah Arendt soutient que sans le « test de l'examen libre et ouvert », la pensée et la formation d'une opinion sérieuse ne sont pas possibles. Elle rapporte à ce sujet un mot de Kant tiré des *Reflexionen zur Anthropologie* : la raison n'est pas faite « pour s'isoler mais pour entrer en communauté avec les autres »<sup>14</sup>. Kant expose ce point de vue dans l'opuscule *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?* de 1786 :

À la liberté de penser s'oppose, en premier lieu, la contrainte civile. On dit, il est vrai, que la liberté de parler ou d'écrire peut nous être ôtée par une puissance supérieure, mais non pas la liberté de penser. Mais penserions-nous beaucoup, et penserions-nous bien, si nous ne pensions pas pour ainsi dire en commun avec d'autres, qui nous font part de leurs pensées et auxquels nous communiquons les nôtres ? Aussi bien, l'on peut dire que cette puissance extérieure qui enlève aux hommes la liberté de communiquer publiquement leurs pensées, leur ôte également la liberté de penser — l'unique trésor qui nous reste encore en dépit de toutes les charges civiles et qui peut seul apporter un remède à tous les maux qui s'attachent à cette condition<sup>15</sup>.

En obligeant son peuple à renoncer au savoir, le souverain violerait les droits sacrés de l'humanité : « Or, ce qu'un peuple lui-même n'a pas le droit de décider quant à son sort, un monarque a encore bien moins le droit de le faire pour le peuple, car son autorité législative procède justement de ce fait qu'il rassemble la volonté générale du peuple dans la sienne propre »<sup>16</sup>. Certes, il convient que le souverain veille à ce que les améliorations politiques proposées publiquement soient compatibles avec l'ordre civil, mais, si tel est le cas, il aurait tort d'en interdire la diffusion, même si elles procèdent d'une franche critique des lois existantes<sup>17</sup>. Dans l'opuscule *Théorie et pratique* (1793), Kant ajoute que le souverain, en tant que représentant de la volonté du peuple, a le devoir de traiter ses sujets en *citoyens* : il se mettrait, par conséquent, en contradiction avec lui-même, s'il créait une situation qui l'empêchait d'être informé de tout ce qui pourrait améliorer la législation<sup>18</sup>. Ceux qui s'efforcent de le convaincre que « penser par soi-même » et « déclarer sa pensée » sont des sources de désordre, ne font que l'inciter à douter de son autorité et à détester son peuple<sup>19</sup>. Le recours à la notion républicaine de *citoyen* indique une évolution de la pensée de Kant. L'influence de la Révolution française est ici indéniable. Une analyse plus poussée des écrits postérieurs à 1789 va confirmer cette hypothèse.

13. ARENDT, *op. cit.*, p. 39.

14. *Ibid.*, p. 40.

15. *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?*, trad. A. Philonenko, Paris, 1978, p. 86.

16. *Réponse à la question : qu'est-ce que « les lumières » ?*, *op. cit.*, p. 52.

17. *Ibid.*, p. 54.

18. *Sur l'expression courante : il se peut que ce soit juste en théorie, mais en pratique cela ne vaut rien*, trad. L. Guillermit, Paris, 1967, p. 48.

19. *Ibid.*

## II. LA PÉRIODE RÉVOLUTIONNAIRE

Dans les écrits postérieurs à 1789, Kant considère les mots d'ordre de la Révolution, *Liberté, Égalité, Propriété*, comme les catégories constitutionnelles fondamentales. La définition qu'il en donne varie textuellement de l'opuscule *Théorie et pratique*<sup>20</sup> à la *Doctrin du droit*<sup>21</sup>, mais la pensée est substantiellement la même. La liberté « en tant qu'homme » consiste en « la possibilité pour chacun de chercher le bonheur dans la voie qui lui semble être la bonne, à la condition de coexister avec la liberté des autres selon une loi universelle possible », ou encore « en la faculté de n'obéir à d'autres lois extérieures qu'à celles auxquelles j'ai pu donner mon assentiment » ; l'égalité « en tant que sujet » consiste en ce que chaque membre du corps commun de l'État se trouve d'une même manière soumis au droit de contrainte (il ne peut contraindre l'autre qu'en vertu d'une loi unique qui autorise l'autre à lui résister), ce qui exclut tout ordre, tout rang, tout privilège et ce qui, par conséquent, ouvre à tous ceux qui y sont aptes l'accès aux professions et aux métiers ; enfin, l'indépendance, « comme citoyen », c'est-à-dire comme co-législateur, ou encore l'indépendance ou la propriété au sens de *capacité* de donner son suffrage. De prime abord, les droits de l'homme dans leur version kantienne ne sont pas séparables de l'État qui les reconnaît et les mène à leur accomplissement. On ne peut toutefois parler d'une équivalence des droits civils et des droits du citoyen, ou droits politiques. Ce serait là commettre une grave erreur. Dans la *Doctrin du droit*, Kant nous prévient que, si ne préexistaient pas « provisoirement » dans l'état de nature « un mien et un tien extérieurs », « il n'y aurait pas de devoirs et de droits à cet égard, et il n'y aurait pas non plus un commandement nous ordonnant de sortir de cet état »<sup>22</sup>. C'est dans la société civile que l'acquisition cesse d'être provisoire, car elle y est déterminée par la justice distributive (au sens kantien) et garantie par la puissance publique. Même dans la société civile, on ne peut parler de coïncidence, puisque certains membres de la société civile ne sont pas des citoyens actifs. La liberté et l'égalité appartiennent aussi aux *protégés* ou aux bourgeois *comme hommes*, bien qu'ils soient de simples participants de l'État (*Staatsgenossen*) ou encore des parties passives de l'État<sup>23</sup>. De plus, l'expression « droits du citoyen » au sens de droits politiques est pour Kant problématique. S'il accepte le principe de la séparation des pouvoirs (a. 16 de la *Déclaration*), il refuse le droit de résistance à l'oppression (a. 2) et remet à un moment favorable l'exercice du droit des citoyens « de concourir personnellement, ou par leurs représentants, à la formation de la loi » (a. 6). Il précise d'ailleurs que « le droit de la liberté », droit inné et imprescriptible, appartient à tout membre du corps commun de l'État « en tant qu'homme », c'est-à-dire « en tant qu'être qui, de façon générale, est capable de droits »<sup>24</sup>.

20. *Ibid.*, pp. 30-38.

21. *Métaphysique des mœurs, Doctrin du droit*, pp. 196-197.

22. *Doctrin du droit*, p. 195.

23. *Ibid.*, p. 197.

24. *Sur l'expression courante...*, p. 32.

Kant ne fait pas mystère que la liberté qu'il s'efforce de préserver par le biais de la constitution républicaine (celle qui est la base de toutes les espèces de constitutions civiles), est la liberté « en tant qu'homme » dont il formule le principe de la manière suivante :

Personne ne peut me contraindre à être heureux d'une certaine manière (celle dont il conçoit le bien-être des autres hommes), mais il est permis à chacun de chercher le bonheur dans la voie qui lui semble, à lui, être la bonne, pourvu qu'il ne nuise pas à la liberté qui peut coexister avec la liberté de chacun selon une loi universelle possible (autrement dit, à ce droit d'autrui)<sup>25</sup>.

Chacun doit pouvoir chercher le bonheur par le chemin qui lui semble bon. La contrainte, qui assure la coexistence des libertés selon une loi extérieure communément acceptée, concerne uniquement le mode d'exercice de la liberté, non la conception que chacun se fait du bonheur. Les droits de l'homme viennent donc limiter les prétentions du gouvernement bienveillant ou paternel, que Kant qualifie de despotique, à imposer de façon autoritaire sa conception à lui du bonheur et à faire obstacle à la liberté fondamentale qui est l'apanage de chacun de chercher sa satisfaction selon son propre jugement. À l'opposé, le gouvernement national-patriotique (*regimen civitatis et patriae*) s'interdit de disposer à son gré de la vie des membres de la société civile : il protège plutôt leurs droits à la liberté légale et à l'égalité civile. Ainsi Kant se méfie du bonheur comme critère du bon gouvernement : s'il est présent, le bonheur permet d'oublier la violation des droits, s'il se fait attendre, il incite à la révolte<sup>26</sup>. La bienveillance des gouvernants et le bonheur entendu comme prospérité ou agrément doivent céder devant l'État de droit qui a pour principe « non le *bonheur* général, mais la *liberté* conformément à des lois générales ». L'union civile a pour mission d'assurer le droit à la liberté entendue comme liberté privée ou sociale, liberté limitée par la liberté des autres qu'elle limite à son tour, liberté purement formelle, subjective, sans fin ni contenu, simple « activité autonome formelle », selon le mot de Hegel<sup>27</sup>. Comme l'union civile est hiérarchique (entre le souverain et le sujet il n'y a pas communauté), elle est donc moins une société « que ce qui produit une société »<sup>28</sup> de membres coordonnés et égaux.

Mais Kant soutient aussi par ailleurs que seule « la volonté collective d'un peuple » peut être « législative »<sup>29</sup> et il souligne d'une manière expresse qu'à la différence des citoyens passifs les citoyens actifs ont le droit « d'agir envers l'État, de l'organiser ou de collaborer à l'introduction de certaines lois »<sup>30</sup>. Quel sort réserve-t-il aux droits strictement politiques jugés si importants par les révolutionnaires français ? Il faut maintenant suivre le cheminement de sa pensée sur ce point.

25. *Ibid.*, p. 31.

26. *Ibid.*, p. 45.

27. « La liberté dans toute philosophie de la réflexion (comme dans celle de Kant ou celle de Fries qui en est la dégradation) n'est rien d'autre que cette activité autonome formelle », *Principes de la philosophie du droit*, trad. A. Kaan, Paris, 1940, § 15, R., p. 68.

28. *Doctrine du droit*, p. 188.

29. *Ibid.*, p. 196.

30. *Ibid.*, p. 197.



## III. LES DROITS DU CITOYEN

D'après la Déclaration de 1789, la participation à la législation constitue un droit fondamental du citoyen. La loi est en effet « l'expression de la volonté générale » et tous les citoyens « ont droit de concourir, personnellement ou par leurs représentants, à sa formation ». Dans l'opuscule *Théorie et pratique*, Kant associe d'entrée de jeu les expressions « citoyen » et « co-législateur », mais il précise par la suite que « tous ceux qui sont libres et égaux sous des lois publiques déjà existantes ne doivent cependant pas être considérés comme égaux en ce qui concerne le droit de donner ces lois »<sup>31</sup>. Seul le citoyen actif, celui qui est *sui juris*, propriétaire et *indépendant*, peut en effet se prononcer sur le bien-fondé des lois. Seul il a le droit de suffrage mais il ne dispose, quelle que soit sa fortune ou son importance sociale, que d'une seule voix. La distinction entre « citoyens actifs » et « protégés » ou « citoyens passifs », ou encore « bourgeois », permet de déterminer qui est apte à choisir les membres de l'Assemblée législative. S'il s'agit de la loi fondamentale, Kant juge impérieux que le peuple en son entier exprime sa volonté et se prononce sur lui-même : ainsi se trouve évitée toute injustice. La loi fondamentale, qui est la source de tout droit, est alors vraiment l'acte d'un vouloir public. Le « contrat originaire » n'est pas un *fait*, il n'appartient pas à l'histoire ou à une pré-histoire et Kant juge qu'il serait dangereux pour l'État de le considérer comme tel : le contrat originaire n'est pas le principe de la fondation de l'État, il indique seulement comment l'État « doit être » et, selon une expression de Kant, « il éclaire l'idéal de la législation, du gouvernement et de la justice publique »<sup>32</sup>. Dans la mesure où il guide le jugement du législateur et est le critère de la légitimité des lois, il doit être tenu pour l'œuvre de « tout un peuple », aussi bien de tous les citoyens actuels que de ceux qui pourraient le devenir :

C'est au contraire une *simple Idée* de la raison, mais elle a une réalité (pratique) indubitable, en ce sens qu'elle oblige tout législateur à édicter ses lois comme *pouvant* avoir émané de la volonté collective de tout un peuple, et à considérer tout sujet, en tant qu'il veut être citoyen, comme s'il avait concouru à former par son suffrage une volonté de ce genre. Car telle est la pierre de touche de la légitimité de toute loi publique<sup>33</sup>.

Le contrat originaire est tel qu'un peuple en son entier lui donne son assentiment et c'est à cette condition qu'il est *juste*. Par la suite, il est, pour toute législation que le législateur pourrait proposer, d'une manière « a priori », « un étalon infaillible »<sup>34</sup>. En chaque cas, le législateur doit se demander s'il n'y a pas contradiction à ce que tout un peuple accorde unanimement son suffrage à la loi projetée. Kant admet toutefois qu'il n'est pas toujours possible d'obtenir l'unanimité de la part d'un peuple entier : il faut alors se contenter d'une majorité de voix provenant des représentants du peuple. La règle qui permet de se contenter d'une majorité de voix doit être cependant adoptée avec l'accord général<sup>35</sup>.

31. *Sur l'expression courante...*, pp. 35-36.

32. Extrait des *Réflexions* cité par Georges VLACHOS, *La pensée politique de Kant*, p. 330.

33. *Ibid.*, p. 39.

34. *Ibid.*, p. 41.

35. *Ibid.*, p. 35.

Indéniablement, la république selon la lettre suppose que le peuple réuni légifère, ou tout au moins, elle suppose que légifère une assemblée législative dont les membres sont choisis par les citoyens actifs, ceux qui ont droit de vote. Dans l'opuscule *Vers la paix perpétuelle*, Kant appelle « république » la constitution « qui dérive du contrat originaire » et « qui sert de base à toutes les espèces de constitutions civiles »<sup>36</sup>. La capacité de contribuer à la formation des lois, au moins par le choix des députés qui composent l'Assemblée législative, est certes indissociable de la notion de vraie république, mais Kant considère que le peuple n'est pas encore suffisamment sensibilisé à l'idée de l'autorité de la loi (idée qui devrait exercer sur lui une sorte de puissance physique) et que, par conséquent, il n'est pas en mesure « d'établir sa propre législation (qui originairement est fondée sur le droit) »<sup>37</sup>. Dans *Le conflit des facultés*, il maintient que, selon la constitution conforme « au droit naturel des hommes », ceux qui obéissent à la loi doivent eux-mêmes l'adopter, mais il déclare qu'un tel idéal ne pourrait éventuellement être atteint « qu'après maintes hostilités et maintes guerres »<sup>38</sup>. Il faut donc entre-temps se rabattre sur une constitution qui s'en inspire, qui procède « comme si », le législateur ayant le devoir moral de respecter le contrat originaire. En d'autres termes, le caractère républicain de la constitution sera sauf si le souverain, qui est l'incarnation de la volonté générale, promulgue des lois qui reflètent effectivement les droits du peuple. Le régent ou le gouvernement qui les applique agit alors comme le représentant du peuple et non comme un tyran. La république selon l'esprit est donc un système *représentatif*, mais sans assemblée législative et sans l'exercice effectif du droit de suffrage de la part des citoyens. Le droit de résistance est lui aussi supprimé, puisque le pouvoir suprême est de sa nature « irrésistible ». Pour Kant, toute insurrection est illégale et illicite.

Cette dernière question extrêmement confuse mérite un bref examen. Nous sommes confrontés à un paradoxe. En effet, tout en admettant que le peuple possède des droits inamissibles à l'égard du souverain, Kant rejette, comme absolument incompatible avec l'État de droit, le droit de résistance à l'oppression que reconnaît la Déclaration de 1789 et que la Constitution de 1793 juge « le plus sacré des droits ». Non seulement il n'est pas permis de s'opposer, si la loi est conforme au droit, à la volonté du législateur, mais l'interdiction vaut encore quand le législateur viole ouvertement le contrat originaire :

Il s'ensuit que toute opposition au pouvoir législatif suprême, toute révolte destinée à traduire en actes le mécontentement des sujets, tout soulèvement qui éclate en rébellion est, dans une république, le crime le plus grave et le plus condamnable, car il en ruine le fondement même. Et cette interdiction est *inconditionnelle*, au point que quand bien même ce pouvoir ou son agent, le chef de l'État, ont violé jusqu'au contrat originaire et se sont par là destitués, aux yeux du sujet, de leur droit à être législateurs, puisqu'ils ont donné licence au gouvernement de procéder de manière tout à fait violente (tyrannique), il n'en

36. *Vers la paix perpétuelle*, trad. Jean Darbellay, Paris, 1958, p. 93.

37. *Ibid.*, Appendice I, p. 139.

38. *Le conflit des facultés*, conflit de la faculté de philosophie avec la faculté de droit, in Kant, *La philosophie de l'histoire*, trad. Stéphane Piobetta, Paris, 1947, p. 176.

demeure pas moins qu'il n'est absolument pas permis au sujet de résister en opposant la violence à la violence<sup>39</sup>.

Le peuple ne peut intervenir pour déterminer comment la constitution doit être appliquée. Si le peuple disposait d'un droit d'intervention, qui trancherait le conflit qui pourrait survenir entre lui et le chef de l'État ? Il faudrait avoir recours à un arbitre. Qui, en ce cas, détiendrait le pouvoir suprême ? Le peuple ne peut même pas invoquer un droit de *nécessité*, car la sauvegarde de l'État est un devoir absolu, tout droit cessant d'être effectif sans lui. De plus la constitution ne peut logiquement prévoir la mise en place d'un pouvoir qui, s'il y a injustice, serait chargé d'opérer son renversement et de créer un vide constitutionnel. Entre le chef de l'État et le détenteur de ce pouvoir, qui décidera ? On ne peut même pas, selon Kant, confier un droit de résistance limité ou restreint à l'Assemblée législative comme on le fait en Angleterre et comme le malheureux Louis XVI, par erreur, en a inauguré la pratique en France. La manière anglaise tend seulement à créer l'illusion de la résistance du peuple (celle-ci demeure purement négative) et la confusion qui s'ensuit entre le pouvoir législatif et le pouvoir exécutif entraîne les conséquences les plus fâcheuses. En confiant, le 5 mai 1789, à l'Assemblée constituante une responsabilité du pouvoir exécutif, celle de réformer les finances publiques, Louis XVI, selon Kant, signait de fait son abdication. La liberté d'écrire et de faire connaître les imperfections de la législation demeure donc « l'unique palladium des droits du peuple »<sup>40</sup>.

Hannah Arendt croit que la thèse que nous venons de résumer repose sur un contresens<sup>41</sup>. Kant confond la révolution, qui est une contestation publique, avec la sédition, la conspiration et le coup d'État. Il affirme en effet que la publicité de la maxime qui autoriserait la rébellion « rendrait impossible son propre but »<sup>42</sup>. La rébellion ne saurait donc réussir que dans le secret. Il faut dire au contraire que la révolution véritable s'enracine dans la revendication publique de réformes jugées urgentes et qu'elle vise, dans un premier temps du moins, à obtenir l'accord de la partie la plus dynamique du peuple. La perspective d'un mouvement populaire prônant des changements politiques d'envergure échappe complètement à Kant. S'il juge essentielle la liberté d'écrire, il prend bien soin de souligner qu'elle s'exerce « dans les limites du respect et de l'amour de la constitution sous laquelle on vit », et qu'elle implique que les écrivains « se limitent mutuellement »<sup>43</sup>. De Hobbes à Kant, il y a progrès. Le monarque du *Léviathan* n'est jamais injuste puisqu'il ne contracte aucune obligation à l'égard du peuple, le souverain de l'opuscule *Théorie et pratique* peut se comporter d'une manière injuste, mais le peuple ne détient contre lui aucun pouvoir de contrainte et l'unique voie des réformes passe par la diffusion des lumières.

39. *Sur l'expression courante...*, p. 42.

40. *Ibid.*, p. 48.

41. ARENDT, *op. cit.*, p. 60.

42. *Vers la paix perpétuelle*, Appendice II, p. 159.

43. *Sur l'expression courante...*, pp. 47-48.

## IV. L'IDÉE RÉPUBLICAINE

On aurait tort de croire que des raisons empiriques amènent Kant à renoncer à l'idéal républicain jugé inapplicable en pratique. Il enseigne au contraire qu'il y a une théorie du droit politique « avec laquelle la pratique doit s'accorder pour être valable »<sup>44</sup> et que « ce qui est valable théoriquement est également valable en pratique »<sup>45</sup>. Il prend, peut-être à son insu, la contrepartie d'une remarque d'Adrien Duquesnoy dans son *Journal sur l'Assemblée constituante 1789-1790* : « Sans doute, elle est belle, elle est sublime en théorie, cette idée que tous les hommes ont un droit égal à la législation, mais qu'elle est fausse en pratique ! »<sup>46</sup>. Duquesnoy souhaite que le droit de vote soit associé à une contribution financière et que la qualité de citoyen actif soit réservée aux personnes indépendantes par leur profession et leur fortune. Il affirme explicitement que ce qui est bon théoriquement — que tous les membres de l'union civile soient citoyens — est inapplicable dans la pratique. Au sujet de la citoyenneté, Kant, nous le savons, partage l'avis de Duquesnoy. Il distingue les citoyens et les protégés, ou les citoyens passifs. Mais il n'en considère pas moins l'idéal républicain comme impérieux. À ses yeux, il n'y a de liberté que lorsque ceux qui obéissent à la loi sont eux-mêmes, réunis en corps, les législateurs. Il soutient même que le droit des hommes à légiférer précède toute considération de bien-être ou de bonheur. Aucun gouvernement ne peut moralement s'opposer à ce droit. Si l'implantation d'une république selon la lettre paraît trop éloignée, celui qui légifère — le souverain — ne peut décider concernant le peuple ce que le peuple peut, ou pourrait s'il était mieux informé, décider à son propre sujet. L'obéissance ne doit d'ailleurs pas être séparée de l'esprit de liberté qui provient de la conviction par la raison que la contrainte est conforme au droit. La diffusion des idées est tout à fait indispensable. À cet égard, Kant met le souverain en garde contre l'arbitraire et la violence. Les hommes ont une vocation naturelle à se communiquer mutuellement tout ce qui concerne l'homme en général. La suppression de cette liberté entraînerait la formation de sociétés secrètes. Le peuple pourrait lui aussi songer à faire usage de la force. Il en va autrement quand le souverain a recours au droit :

... mais si à côté de la bienveillance, le droit parle haut, la nature humaine ne se montre pas dégénérée au point de ne pouvoir entendre sa voix avec déférence<sup>47</sup>.

Faire entendre la voix de la raison ! Faire entendre la voix du droit ! Pourquoi ne pas compter plutôt sur ce qui est depuis longtemps établi et sur la façon dont le peuple envisage depuis toujours ses droits et son bonheur ? La pratique ne doit-elle pas se conformer à l'expérience ? La théorie n'a, dit-on, aucune valeur. La prospérité du peuple serait en politique le seul critère infaillible. Pour Kant, rien n'est moins acceptable que le discrédit dont on accable la théorie en la jugeant inutile ou superflue.

44. *Ibid.*, p. 50.

45. *Ibid.*, p. 59.

46. *Journal d'Adrien Duquesnoy sur l'Assemblée constituante*, 3 mai 1789-3 avril 1790, Paris, 1894, p. 468.

47. *Sur l'expression courante...*, p. 50.

Il réaffirme la primauté de la raison sur l'expérience, surtout en matière de droit. Le droit politique se fonde en effet sur des principes *a priori* («ce qu'est le droit, l'expérience ne peut nous l'apprendre») et, pour des hommes qui sont constamment en conflit et qui veulent dépasser cette situation, il a un caractère obligatoire et objectif, c'est-à-dire «pratique»<sup>48</sup>. Il faut promouvoir le droit même si cette promotion entraînerait des désavantages. Kant donne ainsi son approbation au travail constitutionnel des révolutionnaires français. Ils ont mis de l'avant le concept du droit et ils ont tenté de construire une constitution conforme au droit. Mais il juge que s'il faut s'approcher constamment de l'idéal qui les animait, il est sage de le faire graduellement, en tenant compte des circonstances.

Dans l'Appendice I de l'opuscule *Vers la paix perpétuelle*, Kant reprend la distinction qu'il a ébauchée dans l'opuscule *Théorie et pratique* entre le politique moral et le moraliste politique. Le politique moral considère comme un devoir de remédier aux défauts qu'il constate dans la constitution en prenant pour modèle «ce que la raison nous met devant les yeux», le droit naturel. Il juge toutefois contraire à la véritable prudence politique de tourner le dos à la constitution en vigueur sans être assuré de pouvoir la remplacer par une constitution jugée meilleure. Il compte sur le temps et sur l'amélioration morale du peuple. Le moraliste politique ou le politicien simplement habile s'épuise à mettre en œuvre des *pratiques* : il gouverne en utilisant le mécanisme de la nature, c'est-à-dire les passions des hommes, et il déguise sous des apparences de bien-être ou d'agrément des procédés qui vont à l'encontre du droit. L'excuse qu'il invoque (la nature humaine est incapable de réaliser l'idée du bien que la raison lui prescrit) n'est pas recevable. La connaissance des hommes, déclare Kant, est certes nécessaire au chef d'État, mais elle ne suffit pas : il doit aussi connaître l'homme<sup>49</sup> et tout ce que l'homme est apte à accomplir.

Dans *Le conflit des facultés*, Kant se demande comment on pourrait en arriver à prédire les progrès de l'espèce humaine. Peut-être serait-il possible de trouver dans l'expérience de l'humanité un événement qui témoignerait de son aptitude et de son pouvoir à être cause de son progrès et à en être *l'auteur*, c'est-à-dire cause libre. Si les circonstances favorables se trouvent réunies, peut-être pourrions-nous risquer une prévision comme on le fait au jeu de dés grâce au calcul des probabilités, sans qu'on puisse toutefois annoncer quand ce progrès aurait lieu, ni affirmer que nous en serions les spectateurs. Cet événement serait un *signe* : il indiquerait que les hommes peuvent intervenir librement dans l'histoire, il serait aussi la preuve qu'ils ont effectivement progressé puisque maintenant ils s'enthousiasment pour un idéal. Ce ne sont pas les actions des participants, héroïques ou criminelles, ni le remplacement d'un grand édifice politique par un autre tiré du néant, qui intéressent Kant :

Non ; rien de tout cela. Il s'agit seulement de la manière de penser des spectateurs qui se trahit *publiquement* dans ce jeu de grandes révolutions et qui, même au prix du danger que pourrait leur attirer une telle partialité, manifeste néanmoins un intérêt universel, qui n'est cependant pas égoïste, pour les joueurs d'un parti

48. *Ibid.*

49. *Vers la paix perpétuelle*, pp. 137-141.

contre ceux de l'autre, démontrant ainsi (à cause de l'universalité) un caractère du genre humain dans sa totalité et en même temps (à cause du désintéressement), un caractère moral de cette humanité, tout au moins dans ses dispositions ; caractère qui non seulement permet d'espérer le progrès, mais représente en lui-même un tel progrès dans la mesure où il est actuellement possible de l'atteindre<sup>50</sup>.

Le signe qui vaudrait autant pour le passé (rememorativum), le présent (demonstrativum), l'avenir (pronosticum), est donné dans l'expérience, c'est la manière de penser des peuples qui ont assisté à la Révolution française et qui ont pris position pour l'un des partis contre l'autre, sans raisons empiriques et même au prix de représailles éventuelles de la part de leurs gouvernements : une telle sympathie, qui ne s'est pas manifestée sans danger, n'était recherche d'aucun avantage et elle ne peut avoir, étant donné précisément son universalité et son désintéressement, d'autre cause qu'une disposition morale dans l'humanité. Ce *signe* permet d'espérer le progrès, mais il est aussi la *preuve* qu'un progrès est déjà réalisé car un tel enthousiasme pour un idéal purement moral est inexplicable de la part de peuples qui n'avaient pas la moindre intention de participer activement à l'événement.

Quelle est la disposition morale qui a causé une telle « sympathie d'aspiration qui frise l'enthousiasme » ? Cette disposition morale est double : en premier lieu, le droit qu'a un peuple de se donner une constitution à son gré sans intervention étrangère ; en second lieu, la fin qui est aussi un devoir : il faut opter pour la constitution qui, parce qu'elle est conforme au droit et moralement bonne, est propre par sa nature à éliminer, selon des principes, la guerre offensive. Cette constitution est celle d'une république, théoriquement. Même si cet enthousiasme ne mérite pas une approbation sans réserve (toute émotion pour Kant est pathologique), il ne se rapporte pourtant qu'à un idéal, puisqu'il est gratuit et qu'il est universel. D'ailleurs, en France, chez les participants, le zèle et la grandeur d'âme qu'a éveillés le pur concept de droit l'ont emporté sur le concept d'honneur (proche de l'enthousiasme) de la vieille noblesse militaire. La sympathie des peuples spectateurs prolonge l'exaltation des participants « qui avaient en vue le droit du peuple ». La raison présente cet élément moral comme *pur*, mais en même temps, à cause de son influence, comme exhibant un « *devoir d'agir* » qui concerne l'humanité tout entière « puisqu'elle applaudit à l'espérance de la réussite et aux tentatives de réalisation avec une sympathie aussi universelle et aussi désintéressée »<sup>51</sup>. Kant ajoute que la perspective d'une constitution fondée sur le droit naturel « conduit vers une constitution pacifique républicaine, soit par sa *forme*, soit seulement en vertu du *mode de gouvernement* ». Mais il se déclare assuré, d'ores et déjà, en se fondant sur les signes du temps, que la fin projetée se réalisera et que viendra une époque où les progrès de l'humanité ne seront plus jamais remis en question. Même si le but visé n'était pas atteint maintenant, même s'il y avait un retour en arrière, cet événement est « inoubliable » et les peuples sauront s'en souvenir si des circonstances favorables les y

50. *Le conflit des facultés*, p. 170. Sur l'enthousiasme comme mode extrême du sentiment sublime et sur son lien avec le jugement esthétique, cf. Jean-François LYOTARD, *L'enthousiasme*, Paris, 1986, pp. 54-177 ; Hannah ARENDT, *La vie de l'esprit*, II, Le vouloir, trad. Lucienne Lotringer, Paris, 1978, p. 253 et sq. Aussi ARISTOTE, *Politique*, 1340 a 10.

51. *Ibid.*, p. 172.

invitent. Il a en effet révélé dans la nature humaine « une disposition, une faculté de progresser telle qu'aucune politique n'aurait pu, à force de subtilité, la dégager du cours antérieur des événements »<sup>52</sup>.

Que la réalisation d'une république *selon la lettre* soit la fin projetée, et non une simple république selon l'esprit, Kant l'affirme clairement aussi bien dans la *Doctrine du droit* que dans *Le conflit des facultés*. Le pouvoir a l'obligation de modeler selon l'Idée de république le *mode de gouvernement* de manière « à ce qu'il s'accorde suivant ses effets avec la seule constitution conforme au droit » et il a l'obligation « de parvenir à ce résultat suivant la lettre même »<sup>53</sup>. Il faut en arriver à une constitution dans laquelle « la loi commande par elle-même » et à une situation « où puisse être attribué *péremptoirement* à chacun le sien » : seule cette constitution est permanente<sup>54</sup>. Dans les autres formes d'État, le droit interne est *provisoire* et l'état de la société civile n'est pas « absolument juridique ». C'est en effet un devoir d'entrer dans une constitution républicaine qui suppose le consentement du peuple, mais *provisoirement*, à cause du temps que requiert une telle entreprise, le monarque peut régner en autocrate, pourvu qu'il gouverne selon la méthode républicaine (qui n'est pas la méthode démocratique) en édictant des lois comme un peuple raisonnable se les prescrirait lui-même, « encore qu'à la lettre ce peuple ne soit pas invité à donner son consentement »<sup>55</sup>.

Dans *Le conflit des facultés*, Kant considère la république comme la base de toutes les formes politiques, « la norme éternelle de toute constitution politique en général ». Elle est la seule conforme au droit naturel des hommes puisqu'elle prescrit que ceux qui obéissent aux lois doivent aussi, réunis en corps, en être les auteurs. Kant nomme l'État qui est conforme à l'idée d'une constitution en harmonie avec le droit naturel un « idéal platonicien » (*Respublica noumenon*). Il effectue ici un retour à l'éloge qu'il fait de *La République* de Platon dans la *Critique de la raison pure* et à la philosophie politique qu'il proposait alors comme son prolongement :

Une constitution ayant pour but *la plus grande liberté* fondée sur des lois qui permettraient à *la liberté de chacun de subsister en même temps que la liberté de tous les autres* (je ne parle pas du plus grand bonheur possible, car il en découlerait de lui-même), c'est là au moins une idée nécessaire qui doit servir de base non seulement aux grandes lignes d'une constitution civile, mais encore à toutes les lois, et où il faut faire abstraction, dès le début, des obstacles actuels, lesquels résultent peut-être moins inévitablement de la nature humaine que du mépris que l'on a fait des vraies idées en matière de législation<sup>56</sup>.

Dans *Le conflit des facultés*, la république nouménale est vraiment, comme dans la première *Critique*, un « maximum » comme archétype sur lequel il importe de se régler pour rapprocher toujours davantage la constitution légale de la plus grande

52. *Ibid.*, p. 173.

53. *Doctrine du droit*, p. 224.

54. *Ibid.*

55. *Le conflit des facultés*, p. 177. La méthode démocratique implique que le peuple entier applique les lois aux cas particuliers ou gouverne. Kant juge que cette méthode est *despotique* inévitablement.

56. *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, 1944, p. 264.

perfection possible. Kant déclare que l'idéal platonicien de la république nouménale « n'est pas un songe creux ». Il envisage même la réalisation d'une république « phénoménale » qui en serait une « représentation, suivant des lois de liberté, par le moyen d'un exemple donné dans l'expérience »<sup>57</sup>. Le repli sur le provisoire s'explique uniquement par l'importance des conflits qu'il faut prévoir — maintes hostilités et maintes guerres, précise Kant. Il faut laisser agir le mécanisme de la nature. L'instauration de la liberté politique est remise à plus tard, à beaucoup plus tard. La façon nouvelle dont le philosophe aborde le passage de la théorie à la pratique, avec résolution, mais sans concession à l'empirisme et sans précipitation, témoigne de l'influence profonde que la Révolution française a exercée sur sa pensée. Par ailleurs, ses fréquentes allusions à Louis XVI, à Danton, à la révolution d'un peuple plein d'esprit, au théâtre de la révolution, etc., témoignent éloquentement de cette influence, mais davantage encore ses prises de position favorables aux révolutionnaires français : en particulier ses déclarations sur le droit qu'a un peuple « de ne pas être empêché par d'autres puissances de se donner une constitution politique à son gré »<sup>58</sup>, sur la légitimité des gouvernements établis même s'ils sont issus d'une révolution (« quand même une révolution produite par une mauvaise constitution aurait arraché par des moyens violents et illégaux une constitution meilleure, il ne serait plus permis de ramener le peuple à l'ancienne »<sup>59</sup>) et enfin sur la république comme pouvant « par sa nature éviter les guerres offensives », même si, en conséquence, il recommande de remettre à plus tard l'implantation d'une république par voie de réformes pacifiques, si la situation militaire paraît mieux assurée par un gouvernement autocratique<sup>60</sup>. Kant est même persuadé que l'avènement d'une République en France pourrait amorcer un mouvement vers une Fédération des Républiques qui aurait pour mission de mettre fin à jamais à toutes les guerres :

Car s'il arrivait, par bonheur, qu'un peuple puissant et éclairé se constituât en république (qui par nature, doit incliner à la paix perpétuelle), il y aurait ainsi un centre d'alliance fédérative à laquelle les autres États pourraient adhérer, afin d'assurer ainsi leur liberté, conformément à l'idée du droit des gens, et d'étendre cette alliance peu à peu par d'autres associations de ce genre<sup>61</sup>.

## V. BILAN ET DISCUSSION

Jean Darbellay oppose la structure formaliste et individualiste de l'état juridique que propose Kant à la conception traditionnelle de la cité ou de l'État. Très

57. *Le conflit des facultés*, p. 176. Kant s'oppose à ce que le théoricien tente de soulever le peuple en lui proposant une constitution qui abolirait « ce qui présentement existe ». S'il nourrit un espoir, cet espoir n'est pas « le rêve d'un cerveau exalté », mais « un doux rêve ». L'achèvement d'une constitution « fondée sur de vrais principes de droit » est en effet, dans la mesure de son lien avec la morale, *le devoir*, « non des citoyens, mais du chef de l'État ». Le théoricien sait d'ailleurs que le progrès moral des hommes est lent puisqu'il suppose la cessation des guerres et, entre-temps, la diminution de leur nombre.

58. *Ibid.*, p. 171.

59. *Vers la paix perpétuelle*, Appendice I, p. 139.

60. *Ibid.*

61. *Ibid.*, p. 103.



certainement, Kant ne s'intéresse qu'à la liberté juridique et formelle qu'il définit en prenant ses distances à l'égard de la Déclaration française : « la faculté de n'obéir à d'autres lois extérieures, qu'à celles auxquelles j'ai pu donner mon assentiment »<sup>62</sup>. Si je donne mon consentement aux lois, c'est que je les estime objectives et valables pour tous les citoyens. Le bonheur, que chacun conçoit à sa manière et dont la réalisation est aléatoire, est forcément exclu. La liberté se ramène ainsi au cadre juridique qui permet à chacun de chercher son bonheur par le chemin qui lui semble le meilleur. Le principe de la recherche du bonheur par soi-même est l'aspect essentiel de la liberté kantienne. Cette liberté est de qualité douteuse puisque le droit a pour fonction de l'assurer *en la limitant*. Marx a donc raison de considérer Kant comme le théoricien allemand du nouveau droit privé que la bourgeoisie française met de l'avant et s'efforce d'absolutiser. Le droit privé étant inopérant hors de la société civile, chaque liberté tient de la loi publique elle-même la capacité de contraindre toute autre liberté. Très étrangement, Kant compare le droit à un système gravitationnel de type newtonien. La source de cette conception demeure l'insociable sociabilité humaine, c'est-à-dire, d'une part, l'inclination qu'à l'homme à s'associer, parce qu'en association il se sent plus homme, mais d'autre part, l'inclination qu'il a à se séparer et à dissoudre toute association. L'association ne peut donc tenir que par des lois extérieures de contrainte reposant sur un pacte initial qui, à la manière d'un principe régulateur, affirme la liberté et les droits de chacun. Kant rapporte l'objection selon laquelle la république conforme aux droits de l'homme suppose un peuple d'anges : les hommes avec leurs penchants égoïstes seraient incapables d'un gouvernement aussi « sublime ». Il répond que les penchants des hommes se neutralisant « chacun est comme contraint de devenir, sinon moralement bon, du moins bon citoyen ». « Le problème de la constitution d'un État, écrit-il, peut être résolu même pour un peuple de démons, si étrange que cela puisse paraître (pourvu qu'ils soient doués d'intelligence) »<sup>63</sup>. L'association civile kantienne dont l'âme est la liberté grâce à la contrainte est donc très éloignée de la communauté politique des anciens qui se fondait sur l'aptitude des citoyens à la délibération et à la mise en commun d'actions et de pensées. Kant abandonne quelquefois le point de vue de l'insociable sociabilité. Ne parle-t-il pas de la vocation naturelle des hommes à s'entretenir des problèmes humains ? Ne laisse-t-il pas entendre que, grâce à un contrat originaire liant tous les hommes, un grand idéal moral est communicable à l'humanité entière ? N'enseigne-t-il pas que l'humanité est le sujet de l'histoire et qu'elle fonde, à titre de communauté de commerce physique possible, le droit cosmopolitique ? Enfin, ne considère-t-il pas comme un devoir de se rapprocher de la constitution la meilleure, celle dans laquelle les citoyens sont co-législateurs ? Mais comment expliquer qu'il ne fasse intervenir la prospérité et le bonheur des citoyens qu'à titre de simples éléments ordonnés à consolider la structure juridique de l'État et à assurer la sécurité de celui-ci ? Si Kant a raison de condamner comme illégitime l'État paternel qui, sous prétexte de travailler au bonheur du peuple, refuse de reconnaître ses droits, n'accorde-t-il pas, en scientifique soucieux d'en arriver à des règles inflexibles, trop d'importance à la structure juridique sans doute

62. *Ibid.*, p. 91, note.

63. *Ibid.*, premier supplément, p. 113.

nécessaire, mais insuffisante, si elle n'est pas annoncée et confortée par l'amorce et le développement de la vie éthique ? Hegel a raison contre lui sur ce point. Kant, comme les révolutionnaires français, s'en est tenu à la liberté formelle « qui est son propre objet et son propre contenu » :

Cependant, on peut tout de suite remarquer ici que le même principe a été théoriquement posé en Allemagne par la philosophie kantienne. D'après celle-ci, en effet, la simple unité de la conscience de soi-même, le Moi, est la liberté indestructible, purement et simplement indépendante et la source de toutes les déterminations générales, c'est-à-dire, de la pensée — la raison théorique, et de même le moment suprême de toutes les déterminations pratiques — la raison pratique, comme la volonté libre et pure ; et la raison de la volonté consiste précisément à se tenir dans la volonté pure, à ne vouloir qu'elle dans tout le particulier, le droit pour le droit seul, le devoir pour le devoir seul. Cela demeura paisible théorie chez les Allemands ; mais les Français voulurent l'exécuter pratiquement <sup>64</sup>.

Selon Hegel, la liberté et l'égalité, en tant qu'elles se rattachent à « la conscience qu'a d'elle-même la raison pure », ne constituent qu'un principe universel abstrait « qui ne développe encore rien de plus de lui-même », et qui s'oppose à la religion en général. Dans un pays comme la France qui n'avait pas encore réconcilié le sacré et le rationnel, le droit et la liberté se sont « fait valoir » à côté de la religion et contre elle. Mais il y a plus. Ce principe formel et abstrait explique l'émergence de la société civile-bourgeoise, mais il ne rend pas compte de son caractère historique : il proclame plutôt que le fondement de cette société est universel, valable en tout temps et en tout lieu, c'est-à-dire intemporel ou anhistorique. La société civile-bourgeoise qui est apparue en France à la suite de la Révolution est au contraire, aux yeux de Hegel, un moment de l'histoire de l'esprit, un moment à conserver, mais à dépasser, c'est-à-dire à ne pas absolutiser.

Telle est aussi l'interprétation de la Révolution française que retient Raymond Aron dans un article intitulé *Pensée sociologique et droits de l'homme* : « La Déclaration française de 1789 tire sa signification moins de sa prétendue universalité que du contenu historique qu'exprimaient et dissimulaient à la fois les formules abstraites... La Déclaration de 1789 ne se sépare ni de la philosophie particulière et non universelle qui l'inspire, ni de la révolte bourgeoise contre l'Ancien Régime » <sup>65</sup>. Ce n'est pas là diminuer l'importance des droits de l'homme car c'est précisément en les dépouillant de leur fausse universalité qu'on aperçoit leur rôle historique et qu'on met en lumière leur valeur durable.

D'une manière profonde, Eric Weil note que, pour Kant, la philosophie politique se comprend elle-même « comme la philosophie d'une époque de la politique », d'une époque qui croyait pouvoir prendre en main son destin historique :

64. *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. J. Gibelin, Paris, 1970, p. 338.

65. Raymond ARON, *Pensée sociologique et droits de l'homme*, in *Études politiques*, Paris, 1972, p. 228.

L'humanité, du moins dans ses éléments les plus avancés, est sortie de sa minorité, elle peut, elle doit donc décider de son avenir, elle-même peut et doit se tracer son chemin <sup>66</sup>...

L'homme avait atteint le stade de la maturité. Il pouvait librement prendre en charge la réalisation des objectifs vers lesquels l'orientait le mécanisme de la nature. Sa raison lui révélait les règles générales qui allaient dorénavant permettre la coexistence des individus dans chaque État et l'instauration entre les États de la paix « perpétuelle ». Mais aujourd'hui les individus exigent beaucoup plus que la reconnaissance des droits traditionnels de liberté et d'égalité : ils considèrent aussi comme fondamentaux les droits politiques et ils réclament des droits économiques et sociaux, c'est-à-dire une participation effective à la richesse collective et à la prospérité commune. En conséquence, ils militent pour que l'État assume des responsabilités plus lourdes et abandonne une politique de retrait ou de non-intervention nécessaire sans doute dans certains secteurs, mais intolérable ailleurs. Dans les domaines de l'éducation, de la santé et du partage des revenus, l'État n'est plus perçu comme une menace à conjurer : il est même pour les citoyens défavorisés la condition *sine qua non* d'une vie supportable. Kant a eu raison d'enseigner que le droit public a pour ultime justification le règne de la loi et la reconnaissance pour chacun de ce qui est sien <sup>67</sup>. Il n'a pas vu toutefois que le bien commun politique, qu'il confondait avec « le bonheur », c'est-à-dire la félicité sensible <sup>68</sup>, fait aussi partie du droit public et qu'il en est même un élément essentiel dont il faut obligatoirement tenir compte pour résoudre le problème international de la paix. Remarquons que les abstractions françaises, auxquelles il a accordé tant d'attention, ont de façon très significative préparé la voie à l'Empire et aux guerres napoléoniennes.

66. WEIL, *Problèmes kantien*s, p. 119.

67. Cf. *Doctrine du droit*, p. 188 : « Ce dernier (l'état du *droit public*) ne contient rien de plus, ou pas d'autres devoirs des hommes entre eux que ceux que l'on peut concevoir dans le premier (l'état de nature) ; la matière du droit privé est la même en l'un et en l'autre. Les lois du dernier ne concernent donc que la forme juridique de leur coexistence... »

68. Il semble que pour Kant la communauté éthique ne puisse être instituée que sur la base de la société politique et qu'elle doive « nécessairement reposer sur des lois publiques », mais le législateur doit bien se garder d'établir par la contrainte une constitution à fins éthiques : « il ferait ainsi le contraire de cette constitution » et il lui ôterait « toute solidité ». *La religion dans les limites de la simple raison*, trad. J. Gibelin, 1983, p. 127 ; G. VLACHOS, *La pensée politique de Kant*, p. 311 ; Paul MOREAU, *L'éducation morale chez Kant*, Paris, 1988, p. 278.